

## الحفاظ على التراث والاعتراف بالتاريخ\*

### د. فيصل دراج\*\*

يحظى التراث في العالم الإسلامي بأهمية كبرى، لأكثر من سبب: فهو يلعب دور هوية شاملة مطمئنة، تعد المسلم بمستقبل مضيء على صورة ماضيه. ذلك أن الخير الذي انتصر في الماضي على أعدائه، يعود، كما يعتقد المؤمنون بالتراث، مظفراً وأوسع انتصاراً. ووعد النصر هذا، الذي يحتاجه المضطهدون المدافعون عن حقوقهم، يضع في الهوية التراثية بعداً إيمانياً حاسماً، بل يعين الإيمان مرجعاً للهوية وقواماً لها. ولعل وحدة الإيمان والهوية هي التي تعين الماضي، وفي زمن الخيبات التاريخية الكبرى غالباً، مرجعاً للثقافة، شعبية ويومية أكانت، أم ثقافة عالمية، لا تنقصها المؤسسات الأكاديمية. تنطوي الهوية التراثية على أبعاد تاريخية، تحيل على وقائع ومنجزات وأشخاص. بيد أن الابتعاد عن البداية المضنية، كما القطع الحضاري معها، يمزج التاريخ الوقائعي بالأساطير، ويضيف إلى سير "القادة العظام" كثيراً من القصص. لهذا لا تستوي الهوية التراثية، في أكثر من سياق، إلا كهوية يتساكن فيها الواقعي والمتخيل، لأن ذاكرة المغلوبين تعتصم بالتراث وتخلقه في آن.

تتضمن الهوية التراثية، مهما كان شكلها، مقدساً، بصيغة المفرد والجمع معاً، يضمن مصداقيتها، ويؤكد أن ما تعد به صادق لا يجوز التشكيك فيه ومساءلته. والواضح في هذا هي فكرة الأصل، وهو مقدس تعريفاً، لأن في أصل الظواهر التي ألغت ما سبقها، خيراً كلياً متحرراً من الأزمنة، فهو خير لحظة مجيئه وهو خير في ما يتلوه من الأزمنة، وإن كان الزمن الذي يعقب الأصل يعتبره الفساد. إذا كانت هذه هي خصائص الهوية

---

\* هذه محاولة في قراءة اتفاقيتين صدرتا عن منظمة اليونسكو في باريس، أولاهما عام 2003، تقول بحق الشعوب في الحفاظ على تراثها غير المادي، والثانية عام 2005، تربط بين الحفاظ على التراث والثقافة وحرية التعبير.

\*\* ناقد أدبي فلسطيني.

التراثية، بشكل عام، فإنّ هوية تنتسب إلى المقدّس الإلهي، حال الهوية الإسلامية، تفوق غيرها من الهويات وتتفوّق عليها. ذلك أنّ ضامناتها هو الله، الذي أنزل على نبيه العربي محمد عليه السلام قرآنًا عريباً، الذي هو معجزة؛ يسلم بها المؤمنون تسليماً مطلقاً. ومثلما أنّ في القرآن الكريم إعجازاً لا يُحاكى، فإنّ في مآثر النبي وأصحابه ومن سار على هديه معجزات لاحقة. يغدو التراث الإسلامي، في منظور محدّد، تراثاً دينياً مضمون القداسة، يحكم التاريخ الذي صنعه المجاهدون الصادقون، واللغة، التي هي لغة القرآن الكريم، والاجتهاد الفكري، الذي كشف له الكتاب المبين عن الطريق القويم ومواقع الزلل، وصولاً إلى الشعر، الذي لا موقع له مقارنة بالإعجاز القرآني. ولعلّ دور الخطاب الديني المتوارث، في علاقته بشؤون الحياة كلّها، هو ما يعيّن التراث مرجعاً للثقافة المجتمعية في شكلها النظري والعملي.

تقضي دلالة التراث الموسّعة، في أبعاده المقدّسة ومنظوماته الرمزية، بالدفاع عنه والحفاظ عليه، والتذكير المتجدّد به. وسواء جاء الدفاع من الشعوب، أو من الحكومات التي تنطق باسمها، فإنّ في الدفاع عن التراث، في دلالاته المختلفة، بعدين أساسيين: الدفاع عن الحق في المستقبل، والإيمان بأنّ المستقبل استئناف لماضٍ مجيد مضيء. ولكن ما هو التراث في الحالة العربية - الإسلامية، أو ما هو هذا التراث اللامادي، بمعنى ما الذي تحتشد فيه اللغة والرموز والإيمان والصور الحقيقية وأطياف "المصلحين العظام"، الذين شيّدوا عصرًا ذهبيًا قديمًا؟ وما هي سبل الحفاظ عليه، وما هي العوائق الداخلية والخارجية التي تهدّده؟

### 1. الحفاظ على التراث : التحرّر من القيود الداخلية

يتعيّن التراث في الوعي التراثي بزمنين: زمن الجاهلية الذي سبق الإسلام، وهو زمن متجدّد، آيته المنحرفون عن التراث والمبتعدون عن حرفيته، الأمر الذي حمل شهيد فكره السيد قطب على الحديث عن "جاهلية القرن العشرين"، مطالبًا بالتزام إسلامي جديد، يهزم الجاهلية الجديدة مثلما هزم إسلام الأولين الجاهلية القديمة؛ والزمن الثاني هو زمن انتصار الدعوة الإسلامية، الذي أعاد تأسيس الزمن الإنساني على قواعد جديدة. فالإسلام آخر الأديان السماوية، والعرب المسلمون هم "خير أمة أخرجت للناس"، والإسلام، قرآنًا وسنةً واجتهاداً، جاء بما يبيّن مجتمعاً فاضلاً، لا نقص فيه ولا اعتلال. وبداية فإنّ هذا الوعي التراثي المدافع عن التراث صادق بما يؤمن به، وصائب في بعض

ما يشير إليه، لكنّه، وهو يختصر التاريخ العربي - الإسلامي كلّهُ إلى كلمة التراث، يقع في منزلقات ثلاثة أولها: بحانسة الأزمنة، إذ أن فضائل الزمن الذي أعقب عهد الرسول هي فضائل الزمن الرسولي، وثانيها: عدم الفصل بين الإلهي والإنساني، إذ أن خليفة المسلمين، أيّا كان زمنه ومساره، تعبّر عن جوهر الإسلام ودعوته الحقّة، وثالثها: تحويل التاريخ كلّهُ إلى حكاية مجرّدة عن وحدة الإيمان والانتصار، بما يلغي علم التاريخ ويحوّله إلى سرد أقرب إلى الحكايات والأساطير. والسؤال السريع، وسنعود إليه لاحقاً، هو التالي: كيف يمكن الدفاع عن التراث، وهو قيمة معنوية ورمزية وأخلاقية، إن كان مزيجاً من الوقائع والهوى، أو جسماً لامتجانساً قوامه الوقائع الملموسة والتخليط البلاغي؟

اتكاء على المزالق الثلاثة، يصبح المجتمع الإسلامي الوليد، الذي جاهد من أجله الرسول الأعظم، جوهرأً إسلامياً متجانساً، دون التوقف أمام "حروب الردّة"، ويظل الزمن الراشدي زمنأً ذهبيأً دون التوقف أمام "الفتنة الكبرى"، ويكون الخليفة الأموي صورة عمأً سبقه من الخلفاء الراشدين، ويتقاسم الخليفة العباسي مع غيره من الخلفاء الإيمان والفضيلة. والقضية كلّها في سطوة اللغة الإيمانية، التي ترى في الخليفة، في جميع الأزمنة، خليفة لرسول الله، بما يجعل من نقد السلطة تطاولأً على الإسلام. أكثر من ذلك: إذا كان الخليفة الأول يتنازل في خلفاء لاحقين، يقاسمونه النظر والعمل، فإنّ فقهاء الخلفاء لا يختلفون في شيء عن خلفائهم دون تأمل العلاقة بين الاجتهاد والسياس، أو النظر في العلاقة بين الاجتهاد الديني والمصالح السلطوية. يعود إلغاء السياق، الذي جاء فيه اجتهاد ديني صحيح ربما، إلى تأبيد الاجتهاد والإعلان عن صلاحيته في جميع الأزمنة، مثلما يفضي إلغاء العلاقة بين الدين والسلطوي إلى تكريس النظر السلطوي نظراً دينياً. لن يختلف الأمر في ما يخص اللغة العربية، التي هي مقدّسة لأنّها لغة كتاب مقدس، نطق بها آدم في الجنة وهجا بها إبليس آدم، كما تروي بعض الأساطير. وبالتأكيد، فإنّ اللغة العربية القرآنية مقدّسة، لكنها خارج القرآن عادية، يتداولها البشر في حياتهم اليومية. بل أنّ في اللغة العربية جملة لغات دنيوية، مثل العامية واللغة الرسمية ولغة الاختصاص، التي يستعملها الأطباء والمهندسون وغيرهم. وبداهة فإنّ اعتبار اللغة العربية مقدّسة، من حيث هي، وفي أحوالها كلّها، يقضي عليها بالثبات والجمود، ويكفّر كل دعوة إلى تبسيط قواعدها. وإذا كان من المطلوب، بلا تردّد، الدفاع عن اللغة العربية والحفاظ عليها، لأنّها حامل الثقافة العربية ولغة التراث العربي - الإسلامي، فإنّ هذا لا يمنع عن

التفكير في إصلاحها، بغية هدم الهوة بين اللغة المدرسية ولغة الحياة اليومية، وتحريرها من بعض التعقيد النحوي، الذي لا تقبل به الأزمنة الحديثة.

لا يمسّ السؤال اللغة العربية، من حيث هي، بقدر ما يمسّ الذهنية التراثية، لأنّ اللغة هي الفكر، بقدر ما أن الفكر هو اللغة كما تذهب بعض المدارس اللغوية الحديثة. وذهنية مأخوذة بالثبات، لا تفصل بين العربية المقدّسة في النص القرآني والعربية في استعمالاتها الدنيوية، لن ترى في الاستعمال الحديث للغة إلّا مروقاً وتسفلاً واعتلالاً، حال مصطفى صادق الرافعي وهو يهجو لغة الأدب والصحافة. تحتج هذه الذهنية عادة على لغة الصحافة والأدب في ألوانه المختلفة، مثل الرواية والمسرحية والقصة القصيرة، إن لم تر في الشعر الحديث تطاولاً على المقدّسات. لا يصدر هذا النظر عن اللغة العربية، تلك اللغة العبقريّة المستمرة منذ زمن سحيق، بل عن منظور سكوني لها، يخلط بين التقديس والثبات، كما لو كان في قبول التطوّر ما يعارض الإيمان والمقدّسات. ولعلّ الخلط بين الإيمان والثبات هو في أساس التدين الفولكلوري، الذي يعتقد أنّ التشبّه بالأقدمين لباساً وهيئة انتساب حقيقي إلى زمنهم الماضي، علماً أنّ الانتساب الحقيقي إلى التاريخ العربي - الإسلامي الماضي لا يعني إلّا شيئاً واحداً محدداً هو أنّ يكون دور العرب والمسلمين في الحضارة العالمية الراهنة هو دورهم الحضاري الذي كان في الماضي.

يتمثّل الحفاظ على التراث، لغةً وقيماً ومعتقدات ومقدّسات، بتحرير التراث من العوائق الداخلية، التي تمنع عنه الوضوح والبساطة، وتحوّل بينه وبين الركود والمراوحة. ذلك أنّ تراثاً يراوح في مكانه، جاهلاً بتغيّرات العالم، يصاب بالشلل، دون أن يدري. وهذا ما يأمر بالفصل بين معنى الماضي ومعنى التاريخ، فالأول حقبة زمنية محددة ولدت وابتعدت، كان لها سياقها وسببيتها، بينما التاريخ حركة مستمرة، تفرّق بين ما انقضى وما استجد، انطلاقاً من تغيّر الحاجات البشرية. أكثر من ذلك: ضرورة الفصل بين استلهام الموروث، الذي فيه قوّة إيحائية - أخلاقية هائلة، والانبهار بالتراث، الذي يجعل العقل التراثي ينسى قضايا الزمن الراهن، ويحلم بالعودة إلى زمن لن يعود. فالابتكار لا يصدر عن الأزمنة من حيث هي، قديمة كانت أو حديثة، بل عن البشر الذين يحافظون على تراثهم حين يكون فاعلاً في الحاضر، والذين يبدّدونه، حين يعتقدون أنّه يحافظ على دلالته بلا تحوّل، في جميع الأزمنة. وواقع الأمر أنّ الحفاظ على التراث يقوم في ترهينه، أي في تحويله إلى قضية من قضايا الحاضر، حيث يسهم في إضاءة القضايا الراهنة وتقوم هذه القضايا بنقده وتطويره وإدراجه في ثقافة تاريخية، تجسّر المسافة بين الحاضر

والماضي. ومنظور كهذا لا يأتلف مع تصوّر مجرد يعيّن الماضي حاضراً مطلقاً، ويؤمن بأن الحاضر يساوي الماضي، وبأن ما أصلح الماضي قادر على إصلاح الحاضر.

يقضي الحفاظ على التراث بشرحه وإيضاحه بلغة شارحة واضحة بسيطة، أن يكون في تبسيطها الواضح دفاعاً عنها وحفاظاً عليها. ذلك أنّ تعليم التراث بلغة واضحة ينقله من وضع "العمومية الغامضة المجردة"، إلى وضع "الموروث الواضح"، الذي يعيه ويفهمه المؤمنون به. وهذا المطلوب ليس جديداً أبداً. فقد كتب محمود تيمور، على سبيل المثال، عام 1947 ما يلي: "ولندع وحشي الكلام في بياننا، فقد انصرم ذلك العهد الذي كانت البراعة فيه تقاس بالألغاز في التعبير، وتصيّد الغريب الحوشي، وأصبح البيان الحق يدور على استعمال اللقطة المعبرة الكاشفة في موضعها الملائم بأسلوب وضّاح لا تعقيد فيه...". إلى أن يقول: "كان النحو من المشكلات التي طالما فكر في حلها الباحثون، وفي معتقدي أنّه لا سبيل لنا إلى التخلّي عن النحو، لأنّه من مقومات اللغة وأصولها، فإذا تخلّينا عنه فقد هدمنا ركناً أساسياً تعود بعده اللغة فوضى تحتاج إلى ضوابط تحل محله. وكل ما يمكن عمله هو تصفية القواعد الكثيرة وغربلتها، فما كان منها جوهرياً أبقيناه". وكان طه حسين قبله، وفي مقدّمته "على هامش السيرة" عام 1933، وقد أشار إلى العلاقة بين الموروث والحياة الحاضرة، حين كتب: "وليس القدماء خالدين حقاً إذا لم يكون التماسهم إلّا عند أنفسهم، ولا يعرف أبنائهم إلّا ما تركوا من الدواوين والأشعار. إنّما يحيا القدماء حقاً، ويخلدون إذا امتلأت بصورهم وأعمالهم قلوب الأجيال مهما يبعد بها الزمن، وكانوا حديثاً للناس إذا لقي بعضهم بعضاً، وكنوزاً يستثمرها الكتاب والشعراء لإحياء ما يعالجون من ألوان الشعر وفنون الكلام". يحيا التراث، إذن، بهؤلاء العقلاء الذين يقرؤونه ويعرفون معناه، ويصيّروه إلى علاقة حيّة في حياتهم اليومية. فلا انفصال بين حياة البشر وحياة التراث، إلّا إذا كان البشر لا يدركون معنى الزمن الذي يعيشون فيه، ولا معنى الزمن المنقضي الذي تشكّل فيه تراثهم.

إذا كان وضوح التراث شرط الحفاظ عليه، فالوضوح المفترض لا يتحقق إلّا بوحي ثقافي قادر على الارتقاء على مستوى التراث. والأمر مألوف ومعروف، مس التراث الروحي والثقافي العربي - الإسلامي أو مس غيره، فالوحي المتخلف يصير التراث مأثوراً متخلفاً، بقدر ما يحول الوحي المثقف المصقول التراث إلى منجز راق، ينطوي على فضائل زمانه وفضائل أزمنة سابقة. إنّ صورة كل تراث هي من صورة المنتمين إليه، تشرق إن أشرقوا، ويعلوها الغبار إن سقطوا في الإهمال والكسل. والمقصود بذلك

هو التالي: لا تستقيم معرفة التراث إلا بمعرفة بدايته، والتعرّف على السببية الموضوعية التي أملتة وأعطته شكلاً ومضموناً محدّدين. فمن المعروف أنّ الظواهر جميعها، بما فيها الظاهرة التراثية، تنزع في منطقتها الداخلي إلى حجب أصلها، كي تبدو أزلية جاءت من الأبد وتستمر إلى الأبد. يقضي العمل الجادّ على الحفاظ على التراث بقراءة هذا الأخير في بدايته أي في تاريخيّته، التي تبرهن أنّه لن يكون خالداً إلا إذا اعترف باختلاف الأزمنة، وبحاجات الإنسان المتغيرة في الأزمنة المختلفة.

ترغب الملاحظات السابقة بتبيان الفرق بين الوعي التراثي المغلق، الذي يؤمن بأزلية التراث، أو بتجميده في لحظة الميلاد، معرضاً عن مفهوم السبب والسببية، والوعي التاريخي، الذي يرى حياة التراث في ترهينه، قائلاً بحقب تراثية متباينة وبأسباب متباينة، حدّدت ظهورها وابتعادها. ولعل القول بتاريخية الظاهرة التراثية هو ما حمل محمد أركون على التحقيب التالي:

1. مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي؛
2. مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري؛
3. مرحلة العصر السكولاستيكي، التكراري والاجتراري (أو ما يدعى بعصر الانحطاط)؛

4. مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من القرن العشرين. وربما كان ينبغي أن نضيف إليها مرحلة خامسة يمكن أن ندعوها بـ "الثورة القومية" (عبد الناصر 1952 - 1970)، فـ "الثورة الإسلامية" (1970 - وحتى اليوم).... ينكر هذا التحقيب أسطورة التراث المتجانس، معترفاً بالازدهار والاجترار المنحط أيضاً. وعلى هذا، فإنّ الحفاظ على التراث، بعيداً عن البلاغة المطمئنة، يتمثل بمعرفة الأسباب التاريخية الموضوعية التي أنتجت الازدهار، وبالتعرّف الموضوعي على مصادر الانحطاط ومسبباته. لا تقول هذه المعرفة، بداهة، بترحيل الازدهار من زمن إلى آخر، بل بوعي الشروط التاريخية، التي تعطي الازدهار في فترة والانحطاط في فترة أخرى. تنتهي هذه القراءة، التي لا ترى في التراث وحدة متجانسة، إلى تلمّس العلاقة بين الموروث والسياق، وبين التراث والمتنسين إليه. فلا يمكن، على سبيل المثال، مساواة أبي جعفر المنصور، الذي كان يقول "طاعة الخليفة من طاعة الله" بعمر بن عبد العزيز، التقى الورع المتمسك بروح الإسلام، ولا يمكن إرجاع معاوية بن أبي سفيان إلى الخلفاء الذين سبقوه.

يأمر الحفاظ على التراث بقراءته بمناهج علمية متقدمة عليه، وبمعارف جاءت بها الأزمنة التي أعقبته، وصولاً إلى المعارف الحديثة. هذا إذا اعترفنا بتاريخ المعارف الإنسانية، وبكونية المعايير المعرفية، على مبعده عن وعي معتل، يعتقد أن ما ينطبق على تاريخ المجتمعات الإنسانية لا يقبل به التاريخ العربي - الإسلامي، وصولاً، طبعاً، إلى التمييز الساذج بين العلوم المؤمنة والعلوم الملحدة. وقراءة كهذه تعارض الإسقاط الإيماني، الذي ينسب إلى التراث ما ليس فيه، ويقترح للحاضر حلولاً مغتربة عنه. وهذا الإسقاط، الذي يجهل ما تجب معرفته ويخترع ما لا وجود له، هو الذي يرى في القرآن الكريم كتاباً في علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، علماً أن القرآن، أولاً وقبل كل شيء "خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخص البشر أينما كانوا: كالحياة، والموت، والآخرة، والعمل الصالح، والعدل، وحب الجار،..." كما يقول محمد أركون. وما الإسقاط المطمئن، الذي ينسب إلى كتاب إلهي أموراً لم يقل بها، إلا تعبير عن الجهل والكسل والانغلاق، وعمّا لا يعترف بالعلم، ولا بوحدة النظري والتطبيقي، ولا بالوسائل المادية المختلفة في بناء الحضارة. والمطلوب، كما أشرنا، هو ليس القول البلاغي المطمئن بـ "المعجزة القرآنية"، فهي معجزة أزلية لا تحتاج إلى برهان، بل البرهنة العملية بأن القائلين بالمعجزة يسهمون، كما كانوا في الماضي، في بناء الحضارة الإنسانية اليوم.

يستدعي الحفاظ على التراث وحدة العقل والإيمان بما يجعل منهما وحدة متطورة مليئة بالحياة، غير منقطعة عن الماضي الموروث ولا عن الزمن العالمي. فإذا كان في الإيمان ما يصون الهوية العربية-الإسلامية، أو الهوية الإسلامية لمن شاء ذلك، فإنّ في الاعتراف بالعقل، وهو إنساني، ما يربط بين "الزمن الإيماني" في خصوصيته، والزمن العالمي في ثقافته وإنجازاته العلمية المتوالدة. وسواء أقرّ العقل الإيماني بأنه يعيش في عالم إنساني موحد، أو توهم إمكانية الانعزال عنه، فإنّ المسلمين، كما غيرهم، يعيشون في عالم واحد، وإن كان البعض يمسك بمركز القرار فيه، تاركاً آخرين على هامش الزمن الكوني. إنّ وحدة العقل والإيمان هي التي تسمح بالتمييز بين المقدّس والدنيوي، وبنزع القداسة عن ظواهر لا تحتتمل التقديس. فإذا كان القرآن، وهو كلام الله، مقدّساً، حال الرسول الكريم الذي أنزل عليه، فإنّ ما خارجهما لا يحتمل التقديس، ويسمح بقراءة نقدية دنيوية، تحافظ على التراث ولا تخدش المقدّس في شيء. بل أنّ تفعيل التراث، أي نقله من الأسطورة إلى الواقع، لا يستقيم دون تأمل التاريخ العربي - الإسلامي في مفصله كلها. يتيح هذا المشروع أنسنة الماضي، واختباره بأدوات علم التاريخ وينتج، تالياً، التعامل مع

قدماء المسلمين كبشر، يصيرون ويخطئون، ويأخذون بأساليب عادلة، أحياناً، وبأساليب أخرى، عرفها البشر جميعاً.

يتعين الحفاظ على التراث، بالتحرّر من "العوائق الداخلية"، التي تحتشد فيها اللغة والوعي والثقافة اليومية وتقدّم المجتمع أو تخلّفه... والسؤال هو: هل يصلح التراث ذاته بذاته، أو بنوايا التراثيين الصادقين، أم أنّه يحتاج إلى مرجع قادر على الفعل في الثقافة وفي الوعي الذي يرى إلى التراث؟ يمكن القول، مباشرة، إنّ المرجع المنشود هو الدولة القادرة على وضع سياسات مختلفة تمسّ اللغة والوعي والفضاء الاجتماعي اليومي الذي ينتج وعياً تراثياً نقدياً أو وعياً آخر، يعزو إلى تراث لا يعرفه قوّة سحرية. يحيل هذا المطلب على ما يمكن أن يدعى السياسة التراثية المشتقة، لزوماً من السياسة الثقافية، التي تعطف مباشرة، على السياسة الحكومية العامة. ذلك أنّ صورة التراث من صورة الوعي الذي يتعامل معه، وصورة المدرسة من غايات الدولة وأهدافها. فإذا كان وعي المواطن محصلة للأجهزة التعليمية والإعلامية والتربوية للدولة، فإنّ تصوّره للتراث، تقدّماً أو تقهقراً، لا ينفصل أبداً عن "المضمون الفكري"، الذي تبثّه هذه الأجهزة في عقله ومخيّلاته.

يلقي مفهوم الأجهزة التعليمية-الإعلامية للدولة على موضوع الحفاظ على "التراث اللامادي" ضوءاً جديداً، رابطاً بينه وبين سياسات الدولة وغاياتها. فالدولة التي ترمي إلى الحفاظ على التراث حيّاً، مبرّأ من الجمود والأسطورة، تضع في أجهزتها المختلفة تصوّراً للعالم، يعرف الفرق بين الماضي والحاضر ويدرك تالياً، اختلاف حاجات الأزمنة الحديثة عن حاجات العهود المنقضية. وعلى هذا فإنّ صورة التراث مرتبطة بمستوى الثقافة المجتمعية التي تشرف عليها الدولة وتتعهدها، فالثقافة الراقية تتأمّل التراث بمعايير راقية، والثقافة المتخلفة تخلق تراثاً يوائم تخلّفها لا علاقة له، بالضرورة، بالتراث الحضاري الذي أنجزه العرب المسلمون في حقبة من تاريخهم.

تفضي المقدمات السابقة إلى بعض النتائج وتحرّض على طرح بعض الأسئلة. تقول، أولاً؛ إن معنى التراث من معنى الوعي الثقافي الذي يتعامل معه. فإذا كان "النص حَمال أوجه"، فإنّ تغليب وجه على آخر يتعيّن بثقافة المؤوّل أو المؤولين. وتقول، ثانياً؛ إنّ التراث لا وجود له بصيغة المفرد طالما أن في تاريخه حقب مزدهرة وأخرى منحطة، وطالما أنّ "الجميع" يعترف بالفرق بين زمن الخلفاء الراشدين وزمن الخلفاء العباسيين "المتأخرين"، الذين قادوا الدولة العباسية إلى الانهيار والهزيمة. وتقول ثالثاً؛ إنّ التعامل مع التراث بصيغة المفرد، أو المفرد المقدّس بشكل أدق، ينتهي إلى تاريخ تليفي متوهّم لا



يساعد كثيراً على فهم أسباب الازدهار الإسلامي في حقبة، وهمود وخمود المسلمين في حقبة أخرى. ولعل الكتابة التلقائية المكتفية بالتمجيد التبجيلي، هي التي ”تَهْمَش“ وجوهاً أساسية من التراث، مؤمنة بأن التراث هو الدين وأن الدين هو التراث. لا غرابة في تصوّر ”إجمالي تبجيلي“ أن لا يعطي الموروث الفلسفي العربي – الإسلامي المكان الذي يستحقه، وألا يجد فيه الإبداع الشعري، كما الإبداع النثري، الموقع الجدير به، وأن يختصر التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي العربي – الإسلامي إلى استمرارية زمنية متجانسة، أو شبه متجانسة.

أدى التّصوّر المختزل للتراث، الذي لا يعترف بسببية الازدهار والانحطاط، إلى نتيجتين سلبيتين: انقطاع المسلمين عن تراثهم الخلاق في الماضي، وانقطاعهم عن التراث الحدائثي العالمي، الذي لم يكن ممكناً، في فترة محدّدة، من دون الاستفادة من التراث الإسلامي. وهذا الانقطاع، المبرّر بإيمانية بسيطة مغلقة، هو في أساس دعوى الخصوصية المطلقة التي تقول بأنّ للمسلمين خصوصية لا تحتاج إلى ما خارجها من ناحية، وبأنّ للحدّثة العالمية خصوصية لا تنفع المسلمين في شيء من ناحية أخرى. هكذا يتم الانسحاب الوهمي من التاريخ العالمي الذي لا يمكن الانسحاب منه، موسعاً الهوة الحضارية بين المجتمعات الإسلامية وغيرها.

تقدّم الملاحظات السابقة إلى السؤال التالي: ماهي الحدود الزمنية للتراث؟ وهل يشكّل عصر النهضة، الذي بدأ في القرن التاسع عشر واندحر في حرب حزيران/يونيو عام 1967، جزءاً من التراث العربي – الإسلامي، أم أنه جزء من تراث آخر؟ والسؤال مشروع، ذلك أنّ ”النهضويين“، أو من يدعون بذلك، قدّموا صيغة لإقالة الأمة من عثرتها، حاولت التوفيق بين الإسلام ومعطيات الحضارة الأوروبية. فقد كان الطهطاوي مسلماً شديداً الاعتزاز بإسلامه، وكان محمد عبده مفتي الديار الإسلامية وساجل المستشرقين وردّ على أطروحاتهم التي تشوّه الإسلام، وكان الكواكبي شيخاً يرى في الإسلام الحقيقي درباً إلى حكم عادل لا تجبر فيه ولا استبداد... مهما يكن سؤال النهضة، في إشكالاته المختلفة، فإنّه لا يرد إلى ”التراث“، من حيث هو، بل إلى طبيعة السياسة الثقافية للدولة، التي قد ترى فيه طارئاً دخيلاً ينبغي التحرّر من آثاره، أو مساهمة نوعية حاولت تجديد الفكر العربي – الإسلامي في الأزمنة الحديثة.

يتأسّس الحفاظ على التراث، في وجه منه، على التحرّر من العوائق الداخلية، التي تفوق أخطارها التحديات الخارجية، وهي كثيرة.

## 2. الحفاظ على التراث : التحديات الخارجية

يحيل حديث التقدّم والتخلّف، مس الأمر التراث أم غيره، على الإرث الاستعماري الذي سعى ولا يزال، إلى صياغة العالم العربي - الإسلامي بما يتفق مع مصالحه الآنية والبعيدة المدى. وجاء تبلور المشروع الصهيوني في نهاية القرن التاسع عشر، ليجعل من الصهيونية علاقة داخلية في العالم العربي - الإسلامي، تحاصر إمكانياته وتستنزفها وتلجأ إلى كل الوسائل كي تمنع عنه التحرّر والإفادة الحرة من إمكانياته الكبيرة. وواقع الأمر أنّ الاستعمار في استراتيجيته القديمة والمتجدّدة، اطمأن إلى أيديولوجيا الانتصار، حيث القوي المنتصر يجدّد تقنيات انتصاره ويتعهّد بتجديد الأدوات التي تجعل غيره مهزوماً.

فإضافة إلى السياسات التعليمية الاستعمارية، التي تنتج نخبة تلبّي مصالحها وتدفع بغالبية الشعب إلى جهل متجدّد، حاول الاستعمار أن يضع الشعوب المغلوبة أمام أحد خيارين: إما الاقتناع بخصوصية تراثية سلفية لا تقبل ولا يجوز لها أن تقبل بالانفتاح على الثقافة العالمية، أو محاكاة الحضارة الأوروبية المنتصرة محاكاة صماء، لا عقل فيها ولا تعقل، تفضي إلى إخماد الهوية الثقافية. تكشف الخيار الأول في جملة مقولات زائفة، قاتل ضدها الشيخ محمد عبده وغيرهم من المستنيرين المسلمين، تؤكد الذاتية الإسلامية ذاتية خاصة، ترتاح إلى الإيمان المجرد ولا ترتاح إلى العقل، وتنشغل بالأمور الكلامية وتنفر من التقنيات والأغراض التطبيقية، ولا تتفق مع العلم والفرضيات العلمية. يتبقّى للمسلمين، والحالة هذه، الدين واللغة والشعر، في مقابل "الغرب" الذي يحتفي بالفلسفة والعلم والتقنية. بيد أنه ما تبقّى، وهنا تحضر فكرة "الأصالة" التي قال بها بعض المستشرقين، لا يكون "أصيلاً" إلّا إذا كان استتباعاً أرثوذكسياً، أي حرفياً، للماضي الذي جاء منه. ونفياً لما جاءت به الأزمنة الحديثة ينقسم المجتمع الإنساني، في هذا التصوّر، إلى مجتمعين: مجتمع تراثي راكد يكتفي بالتراث أو عليه أن يكتفي به، ومجتمع تقني-علمي، هويته انتصاره، وتراثه ثوراته العلمية المتجدّدة. ومن السهل، السهولة كلها، أن نعثر على كتابات كثيرة، لا تبدأ مع الفرنسي رينان ولا تنتهي بشولتس، وزير الدولة في إدارة ريغن، تنقض العقل الإسلامي بالعقل التقني، وتنقض الإسلام بالديمقراطية، وتنقض الجماعة الإسلامية المتجانسة بالتنوّع الفردي الأوروبي،... يتحوّل دور التراث، في هذا التصوّر، الذي يود تأييد ضعف المسلمين، إلى إنتاج وإعادة إنتاج التخلّف، وإلى إهدار طاقاته بدعوى "الأصالة" والتمايز الشامل عن "الآخر".

إذا كان في الاكتفاء بتراث ساكن ما يبدّد التراث، فإنّ في وهم محاكاة "الآخر

الأوروبي“ محاكاة كاملة ما يبده أكثر. وللمحاكاة المفترضة وجهان: إما اختصار المحاكاة الحضارية إلى مستوى فقير، قوامه الاستهلاك السلعي، وهو أمر يردّ إلى التجارة ولا علاقة له بالحديث في شيء، أو التطلع إلى محاكاة علمية – تقنية، وهي مستحيلة، لأنّ العلم، كما التقنية، علاقة اجتماعية لا تنفصل عن علاقات اقتصادية وسياسية وحقوقية مطابقة. وواقع الأمر أنّ مواجهة التفوق الأوروبي، الذي كان استعماريّاً ولا يزال، وفي علاقته بالحفاظ على التراث، لا تتحقق إلاّ بعملية تحرير اجتماعي ترى أولاً تحرير الإنسان الذي هو المقدّمة الضرورية لـ ”تحرير التراث“. عندها لا يكتفي المدافع عن التراث بالحديث عن ”الرجال العظام في الماضي“، بل يتحدّث عن ”الرجال العظام“ في الحاضر والمستقبل. تسهم العملية التحررية، نظريّاً، بالربط بين الحاضر والماضي، أي تعيد بناء التاريخ الحضاري في أزمنته المتقطعة، وتنقل الإنسان المغلوب من وضع رد الفعل إلى الفعل، ومن الانسحاب من التاريخ الكوني إلى الاندراج الفاعل فيه. بل يمكن القول إنّ حقيقة التراث تتمثّل في الحاضر الراهن، من حيث هو زمن أفضى إليه الماضي، وزمن ينطلق منه المستقبل. يتعيّن التراث، في مواجهة الأخطار الخارجية، تراثاً للتحرير، يحرر الإنسان ويتحرّر به، ويعيد إلى التراث الإسلامي، في الحاضر، اعتباره القديم الذي جعل ”شمس الشرق تسطع على الغرب“.

يواجه الحفاظ على التراث، في علاقته بالتهديد الخارجي، شكلين من الأخطار يختلفان ظاهريّاً ويتفقان في الجوهر والوظيفة؛ الأولى منهما دعوى الخصوصية الإسلامية المطلقة، وهي من آثار المؤسسة الاستشراقية التي تساوي بين الغرب والديمقراطية والعقلانية والتقدّم، وبين الإسلام والاستبداد والظلامية والركود ... وإذا كانت هذه الدعوى قد أثنت على ركود الإسلام والمسلمين بحجّة ”الأصالة“، في فترة محدّدة، فقد اشتقت منها، في زمن العولمة الجديدة، موقفاً يساوي بين جوهر الإسلام وجوهر الاستبداد، وبين الإسلام المستبد والإرهاب. وواقع الأمر أنّه لا جديد في الموقف الاستعماري، ذلك أنّ جديده صدر عن عجز الاستعمار عن تأمين سيطرته على المجتمعات المغلوبة، بشكل مستمر. فقد كان الإسلام ”أصيلاً“ حين كان يسهم في تأمين المصالح الاستعمارية (محاربة الشيوعية في زمن الحرب الباردة) وأصبح ”إرهابياً“ حين أخذ شكل ظاهرة لا تمكن السيطرة عليها، علماً أنّ هذا الإسلام المفترض لا يحيل فعلاً على التراث، كما يجب أن يكون، لأنّه يفتقر في شكله إلى المبادرة التاريخية. فـ ”الصحوّة الإسلامية“ أو ما يدعى بذلك، لا تمثّل مشروعاً حضاريّاً يواجه التحديات الاستعمارية بقدر ما هي ردّ

فعل ضد إخفاقات "دولة الاستقلال الوطني". ولهذا لا تقول هذه "الصحوة" بترهين الموروث الذي هو شرط الحفاظ على التراث، بل تقوم بـ "سَلَفَنَة الراهن" إن صح التعبير، هاربة من الأزمنة الحديثة باتجاه الماضي البعيد.

لا فرق، على مستوى المردود والوظيفة، بين القول "بالخصوصية المطلقة" وبين "التخلّي عن الخصوصية" بلغة معيّنة بحجة وحدة المصالح والقيم الإنسانية. وهذا القول، وهو يمثل الخطر الخارجي الثاني، لا معنى له، لأنّه ينسى أن مفهوم "ميزان القوى" يخترق المصالح والقيم معاً. ولذا يركن إلى شعار: "المستهلك الكوني" الذي يحدّد العالم سوقاً كبيرة، ينتج فيها البعض ويستهلك فيها بعض آخر، كما لو كان دور المستهلك، وهو إشكالي، الاكتفاء بقواعد البيع والشراء، دون أن يكون له دور في "القرار السياسي الكوني" الذي يقتل الفلسطينيين يوماً بعد يوم، ولا يقول عن الإجرام الصهيوني شيئاً. يحجب شعار "المستهلك الكوني"، في الواقع، بعداً أكثر عمقاً وأشدّ خطراً هو "الأيدولوجيا الكونية الاستهلاكية" التي تفترض، وهماً، شعوباً متساوية التاريخ والإمكانات والتراث. وهذه المساواة المتوهّمة تقترح على الشعوب جميعاً الذوبان في قيم كونية موحدة، ناسية أن تراث المنتصر هو انتصاره، وأنّ تخلّي المغلوب عن تراثه يوهن قدرته على المقاومة والبقاء.

تنزع ثقافة العولمة، كما هو معروف، إلى الترميط الثقافي وطمس الحدود بين الثقافة والتجارة وإلى تنصيب اللغة الإنجليزية، في صيغتها الأميركية، لغة عالمية مهيمنة انطلاقاً من قاعدة: "سلاطين الكلام كلام السلاطين". ربما يكون العنصر الثالث هو الأكثر أهمية، من وجهة نظر الموضوع الذي نقاربه بسبب المدارس الخاصة والأجنبية التي تتخذ من الإنجليزية لغة أساسية، مفقرة اللغة العربية ومهوّنة من شأنها. فكما تشير دراسات علماء الاجتماع في بعض البلدان العربية، فإنّ شكلاً من "الثنائية اللغوية" يتكوّن الآن في بعض قطاعات المجتمع، بما يجعل من الإنجليزية لغة النخبة ولغة نخبوية، يسعى إليها الباحثون عن "وظائف مرموقة"، داخل أجهزة الدولة وخارجها. لا يقصد القول إلى التهوين من شأن تعلّم اللغات الأجنبية، فهي نوافذ ضرورية على العالم، إنّما يقصد إلى سياسة لغوية موحّدة لا تفصل بين المدارس الخاصة والمدارس الحكومية، ولا تهتمّش العربية أو تهوّن من صورتها قياساً بأيّة لغة أخرى.

يستدعي إشكال الاغتراب اللغوي، بمعنى ما، قضية موازية تدعى، غالباً، بـ "الغزو الثقافي". ورغم النوايا الحميدة التي تقف وراء هذا الشعار فهو، على الأرجح، فارغ

من المعنى. فهذا "الغزو"، أو ما يدعى بذلك، قائم في الحياة اليومية بشكل عفوي، لباساً ومأكلاً ومشرباً، بقدر ما هو حاضر الحضور كله في "القنوات الثقافية" والسينما والأغاني... وإذا كان لهذا الحديث من معنى فهو قائم في نقطتين محدّتين: الاعتراف بزوال الجدران بين المجتمعات الإنسانية المختلفة وفقاً لما تقتضيه مصلحة الطرف الأقوى، والاعتراف بأنّ التخفيف من آثار هذا "الغزو" مهمة ثقافية من مهام السلطة المركزية.

ولعلّ الوجه الأكثر خطراً في هذا المجال، ماثل في "فتنة المنتصر" التي تشدّ العربي-المسلم إلى حلم الهجرة إلى الغرب، وإلى محاكاة المنتصر، بوعي أو من دونه، انطلاقاً من ميل المغلوب إلى تقليد الغالب كما قال ابن خلدون منذ زمن طويل. وخطر هذه "الفتنة" أنّها تشلّ في المغلوب القدرة على المحاكاة المستقلة، وتوهمه بأنّه قادر على الوصول إلى ما وصل إليه الطرف المتفوق عليه. وبداهة فإنّ في "فتنة المنتصر" ما يسفّه ضمناً ثقافة المغلوب وشخصيته، تاركاً له أحد خيارين: إمّا اعتبار النموذج المنتصر نموذجاً فاضلاً وحيداً، أو اللواذ بهوية فقيرة تلتمس العزاء في زمن مضى. وواقع الأمر أنّ الدور الذي يلعبه غير العرب - المسلمين اليوم لعبه العرب المسلمون في شرط آخر. وهذا ما عبّر عنه "جورج سارتون" في موسوعته العلمية حين قال: "من النصف الثاني من القرن الثامن حتّى نهاية القرن الحادي عشر، كانت العربية هي اللغة العلمية واللغة المتقدّمة للإنسانية". كانت قوّة اللغة من قوّة حضارتها، وكانت قوّة حضارتها من قدرتها على تعليم الآخرين والتعلّم منهم، ومن قدرة دولة مركزية تقدّر شؤونها كما تشاء. ولهذا كان الانجاز العلمي يكتب باللغة العربية، أي لغة القرآن، علماً أنّ هذا الانجاز كان محصّلة لجهود علمية عربية وغير عربية.

إنّ قوّة التراث من قوّة المجتمع الذي يتكوّن فيه، فإن كان المجتمع قوياً جاء التراث منفتحاً ومتساحماً، يحاور غيره ويدعوه إلى الحوار ويميّز بين الفضول المعرفي الفاعل والاطمئنان الإيماني. وعلى خلاف ذلك يستولد المجتمع الضعيف تراثاً ضعيفاً، يعزل عن غيره ويرى فيه عدواً، متوهماً أنّ قوّته هي عزلته، وأنّ انزاله شرط بقائه. وهذا الفرق هو الذي دفع "علماء المسلمين" قديماً إلى الاهتمام بعلوم الرياضيات وإلى أن يتعرّفوا على ما أنجزه الرياضيون المصريون والبابليون والهنود واليونان، دون أن يقولوا بذلك التلفيق، الذي ظهر مؤخراً، والقائل بـ "أسلمة العلوم"، كما لو كانت حقائق العلوم تتغيّر بتغيّر أديان المتعاملين معها. تدلّل هذه "الأسلمة المفترضة" على تشويه لمعنى الإسلام وعلى عجز عن فهم معنى العلوم في آن. فلقد عكف العالم المسلم "البيروني"، على سبيل المثال،

على دراسة العقائد الهندية التي كانت تبين العقيدة الإسلامية أشد المباينة، وخلف وراءه أثراً عظيماً: تحقيق ما للهند من مقولة. وكذلك الحال لدى الفارابي وابن سينا والسجستاني وابن النديم وغيرهم. غير أنّ البيروني، كما غيره من علماء المسلمين القدامى، لم ينجز ما أنجزه إلا لسببين: أولهما اطمئنانه إلى هوية ثقافية إسلامية وثقة بنفسها ومؤمنة بغاياتها، وثانيهما النظر العلمي إلى المواضيع العلمية بعيداً عن التلفيق الذي يرى في الإيمان علماً وفي العلم إيماناً، منتهياً إلى تشويه معنى الطرفين معاً.

يعطي التاريخ العربي - الإسلامي دروساً في الحفاظ على الثقافة والموروث الثقافي، مبيّناً أنّ الثقافة الحيّة تعليم وتعلّم وتأثر وتأثير وحوار وتفاعل، وأنّ "تكفير الآخر"، كما رفض ثقافته باسم كمال مزعوم، إعلان عن العجز والهزيمة.

### 3. الهوية التراثية في عالم يتغيّر

يحيل مفهوم الهوية، ديناً ولغة ومقدّسات، على الثبات، لأنّ الهوية تشير إلى كيان محدّد دون سواه، وإلى ما يمنع عن تطابقه بغيره. وإذا كان في مبدأ الهوية من حيث هو ما يستدعي الثبات، فإنّ في مبدأ الهوية التراثية ما يؤكد الثبات ويوطّده، خصوصاً إن طالبت بأن يكون الكيان في الحاضر مطابقاً لما كان عليه في الماضي. غير أنّ الخروج من التصرّور الشكليّ إلى التصرّور الواقعي، ينزع عن الهوية التراثية البدهة الزائفة التي تمنحها شكلاً يقينياً غير قابل للمساءلة.

يمكن التمييز في الهوية التراثية بين الخطاب الفكري، مهما كان لونه، والواقع المعيش، الذي يوزّع "الجماعة التراثية" إلى عدّة فئات اجتماعية مشخصة. ففي الخطاب الفكري ما يقول بهوية مثالية كانت متحقّقة وستعود إلى التحقّق ذات يوم. أي أنّها هوية موجودة دائماً، بالفعل زمناً وبـ "القوّة" في زمن آخر بالتعبير الفلسفي. لكن الانتقال من حيّز الذهن إلى الواقع المعيش يقول بشيء آخر، أو بأشياء أخرى، لأنّ معنى الهوية في الريف يختلف عنه في المدينة، مثلما أنّ دلّالته لدى فئة مثقّفة تباين أخرى، لدى فئات جاهلة أو غير متعلّمة. وواقع الأمر أنّ كثيراً من المفاهيم، مثل الأصالة والخصوصية والهوية، تساو، وفي شروط الركود والإذعان المستديم، جملة كلمات مستقرة، ملتبسة بالتقديس، بما يوهم أنّ الكلمات تعادل مواضيعها، وأنّ الكلمات - المواضيع مقدّسة ولا يجوز المساس بها. لن يكون التراث، والحالة هذه، إلّا جملة التخيّلات عن التراث، الأمر الذي يفصل بين التراث في وجوده الحقيقي والوعي التراثي الذي يتعامل معه. ولهذا يستطيع الوعي

التراثي المغلق الاعتقاد بأن تراثه ثابت ومصون ومكتف بذاته، في حين أنّ هذا التراث يتبدّل، أو ينزع إلى التبدّل ولا يعثر على سبل سوّية، مُنتهياً إلى التشوّه. تتكشف هذه المفارقة في شكل من الوعي الديني المسيطر، يريد أن يجمع بين زمن "غزوة بدر" وزمن الثورة المعلوماتية، دون أن يقرّر، بعد، قراءة "الغزوة" بعقلية من القرن الحادي والعشرين، أو أن يقرأ الثورة المعلوماتية بذهنية من الزمن النبوي. وما هذا الوعي إلاّ تنويع لهذا الخيار المستحيل، أو ردّ عليه. لا يفصل هذا الوعي بين العقيدة، وهي ثابتة، والثقافة التي تحيل عليها، وهي متغيّرة، مفترضاً أنّ ثبات العقيدة هو ثبات الوعي والثقافة والحضارة.

تقود العقيدة الهوية الثابتة إلى تهميش قضيتين أساسيتين: تمسّ الأولى منهما موضوع الهوية والسياق، ذلك أنّ وعي الهوية لا وجود له في ظروف الحياة العادية، وأنّه لا يستيقظ وينهض إلاّ في ظروف الخطر والصدام مع آخر، متفوّق بالضرورة. وتؤكد القضية الثانية أن تأمل الذات المهدّدة لذاتها لا يستوي إلاّ بتأمل أحوال الذات الأخرى المهدّدة لها. وعلى هذا، فإنّ سؤال الهوية هو سؤال عن آخر يهدّدها، والتعرّف على الأسباب التي سمحت لطرف أن يهدّد آخر، أو أن يتعامل معه باستخفاف كبير، وصولاً إلى نهبه واغتصاب حقوقه، حال الشعب الفلسطيني في علاقته مع الصهيونية. ومن المحقّق في وقائع الصراع والتحدي بين طرفين أنّ المنتصر لا ينشغل كثيراً بموضوع الهوية، فهو يتهوّن من انتصاره والقوّة التي أمنت له الانتصار، في حين تحتل الهوية التراثية لدى المغلوب حيّزاً واسعاً وشديداً الاتساع يبرهن بها عن وجوده، ويبرهن أكثر عن قدرته على البقاء. مع ذلك، فإنّ الركون إلى الهوية أو اللواذ بذلك التراث اللامادي الذي يخفق فيه الإيمان واللغة والأطياف المقدّسة، لا يستقيم موضوعياً، إلاّ بتلمّس العلاقة بين الهوية الإيمانية والقوّة المادية، أو بالتماس الوسائل التي تحوّل الهوية الإيمانية إلى قوّة مادية.

أعطى الشيخ محمد عبده، في كتابه الإسلام بين العلم والمدنية درساً مزدوجاً في المحاولة العاقلة في الحفاظ على التراث؛ درساً يعلن فيه التمسك بإسلامه وافتخاره به، ودرساً آخر يفصل بين الإسلام الحقيقي الذي لا يتعارض مع العقل، والإسلام الزائف الذي يعطف على الإسلام ظواهر غريبة عنه. تقصّى الشيخ أسباب خيبة المسلمين أمام الآخر المنتصر الذي احتل مصر وأخضع بلاد المسلمين، وردها إلى أكثر من سبب: "استعجام" الإسلام واستسلام المسلمين لبدع غريبة وافدة أفسدت روح الإسلام وذهبت بصفائه وعبثت بنقائه. قصد في قوله الجهل والتجهيل اللذين يختصران الدين إلى عموميات أبدية لا تقبل المساءلة. أما ثاني الأسباب فمرّده علماء انحطت همهم وانطفأت قلوبهم وركبهم

الجهل والكسل والجشع، كأن يحتكر أحدهم العلم ولا ينفع به أحد غيره، أو أن يتوسل به منصباً ومصلحة ووظيفة، أو أن يستثمره في ما يجزيه ويتلف آخرين. يتلو هذين السببين عبث السياسة العابثة، تلك الفاسدة الكريهة المفسدة، التي تخرب عقول العامة بدين ما هو بالدين وبسياسة ما هي بالسياسة، وتحبب إليهم الترهات والشعوذة وإكبار التقليد الأعمى واستسهال التكفير. صدر عن هذا كله عقل جامد جهول، يعتقد أن من تقدم في الزمان يفضل من تلاه، وأن على المتأخر أن يقول، بلا مساءلة، بما قال به سابقوه. وبلغ الجمود ذروته حين رأى أصحاب العقول الجامدة في الحاضر ضللاً خالصاً، وفيمن يسائل الماضي مارقاً بامتياز، وبأن الحق منتصر بذاته، وأن "الشرك مهزوم لا محالة". ولهذا كتب الشيخ عن "تقليد أعمى، عظم سلطان الهوى، بدعة اليأس، العدوان على الدين، التغرير بالمساكين، جيش المضللين، يأس يجاور العجماوات، أركس الناس في الضلالة..." إلى أن يقول: "أصبح الرجل يرتكب في وسائل العبادة أقبح المنكرات في الدين وإذا دعي أن يترك المنكر نفر وزجر وأبى واستنكر..."

يستدعي موقف الشيخ محمد عبده، وفي ضوء الوعي الديني المسيطر اليوم، أربع ملاحظات: تجذر الخرافة المتديّنة ودور أعيان المتدينين الزائفين في تجذرها، وهو ما أيقظ في الشيخ الوعي بضرورة الإصلاح الديني. أما الملاحظة الثانية فموقعها إخفاق الإصلاح الديني، كما نعلم، وعودة الخرافة المتديّنة من أبواب تسييس الدين وتدين السياسة لاعتبارات لا تعود، لزوماً، بالخير على الدين. وتضيء الملاحظة الثالثة ما يمكن أن يدعى اليوم بـ "الإسلام الجماهيري"، الذي سمحت به القنوات الفضائية بشكل غير مسبوق، والذي يعتمد غالباً على التجيش الانفعالي لا إلى قراءة العلاقة بين الدين والمتغيرات الاجتماعية. والملاحظة الأخيرة، وهي الأكثر أهمية، فتثير معنى العلاقة بين الهوية التراثية والتهديد الخارجي، لأن الشيخ عبده لم يعمل على ترميم الهوية بعناصر ماضوية مكثفة بذاتها، بل رأى إليها وهو يساجل خصماً خارجياً، هو وزير الخارجية الفرنسي هانوتو، الذي نسب عام 1900 قصور المسلمين إلى دينهم. قرأ الشيخ، بهذا المعنى، موروثه الذاتي وهو يرى إلى آخر متفوق عليه، هاجساً بالدفاع عن دينه بمعرفة جديدة، غريبة أكانت أم شرقية.

إذا كان الشيخ عبده هجس بإصلاح العقل الاجتماعي، وهو يساجل آخر مختلفاً عنه في التراث والثقافة، فقد اقترح بعض المثقفين المستنيرين، وأولهم طه حسين، توسل الحضارة الأوروبية طريقاً للخروج من الركود إلى الارتقاء. انطلق حسين، كما غيره، من



مسلمة أساسية تقول بوحدة الحضارة الإنسانية التي أسهمت في بنائها شعوب مختلفة في أزمنة مختلفة، وبتعددية الثقافات الإنسانية التي تتوزع على شعوب لها أديان وتواريخ ولغات متعددة، دون أن تعني التعددية التوقع واستحالة الحوار والتفاعل. وواقع الأمر، أن الإيمان بوحدة الزمن العالمي، دون الدخول في تفاصيل كثيرة، والإيمان أكثر بنزوعه إلى التقارب المتصاعد، هو في أساس "العقيدة التنويرية" القائلة بوحدة العقل الإنساني، وبتوزعه بأقسط متساوية على الشعوب كلها. ومهما يكن مآل هذه العقيدة، فقد جاءت بجديد إيجابي أكد نقل التراث من صيغة المفرد إلى صيغة المتعدد. فقد كانت الثقافة الإسلامية المسيطرة، حتى نهاية القرن التاسع عشر تقريباً، دينية بامتياز، تحتفي بعلوم الدين وتؤكد "العلم الديني" علماً للعلوم. ولم يكن الاهتمام باللغة في حدود كهذه، إلا اهتماماً وظيفياً إن صح القول، غايته خدمة المقاصد الدينية كما لو كانت شرعية اللغة العربية في مستوياتها المختلفة من شرعية الوظيفة الدينية التي تنجزها. فهي ضرورية لقراءة القرآن الكريم بشكل صحيح، ولشرح الحديث النبوي من دون خطأ، ولتأمل مآثر الفقهاء والصالحين بلا ضلال. ولم يكن الشعر، عند الذين يعترفون به، إلا ذلك اللون من الكلام المقفّى الهادف إلى الوعظ والفضيلة، وهو ما يسلب الشعر خصوصيته، ويعيّنه مستوياً دينياً بين مستويات أخرى.

نقل الوعي التنويري العربي التراث من وضع الوحدة الفقيرة المتجانسة، إلى وضع التراث بصيغة الجمع. فبعد أن كانت اللغة موضوعاً دينياً وحيداً، أصبحت موضوعاً فنياً وجمالياً، وهي تحيل على الشعر والمجاز الشعري، وموضوعاً اجتماعياً يتقضى اللهجات والفرق بين العامية والفصحى، وموضوعاً سياسياً يربط بين إصلاح اللغة ودور الدولة في توحيد المجتمع. ولعل هذا الانتقال هو ما أعلى على باحثين عرب، يتأملون فناً مسرحياً وافداً من الغرب، بالعودة إلى التراث والوقوف أمام المأثور المسرحي عند العرب (ابن دانيال)، أو الاستفادة من التراث الأدبي القديم وترهينه، كما فعل مارون النقاش. وظهر الأمر أكثر وضوحاً مع ولادة الرواية، وهي فن وافد أيضاً، التي حرّضت على العودة إلى "المقامات"، وهو ما فعله محمد المويحي في حديث عيسى بن هشام، وحافظ إبراهيم في ليالي سطوح، وعلى التنقيب عن شيء يشبه الرواية في التراث الأدبي، كان ذلك في حي بن يقظان لابن طفيل، أو في قصيدة "الذئب" للبحري. في هذا كله كما في أمور أخرى، أفضى "الاقتباس المبدع" من الآخر، إلى تجديد الهوية التراثية، وإلى تجاوز التراث الساكن بجديد أدبي يتفق مع الأزمنة الحديثة. برهن التمثّل الفاعل للثقافة العالمية عن

إمكانية ولادة أدب عربي جديد، يتأثر بالثقافة العالمية ويؤثر بها، دون أن يهدّد التراث أو يبدّده. من الغريب أو من الغريب المأساوي، أن يختصر دور العرب اليوم في الثقافة العالمية إلى دورهم الأدبي، الذي هو من اجتهاد أفراد منعزلين غالباً عن السلطات السياسية الرسمية.

تأخذ العقائدية الجامدة على "عصر التنوير"، وهي محاولة أجهضتها إستراتيجية التكفير، "أفكاره الوافدة" التي تهدّد الهوية الموروثة ولا تحقق نصره "المسلمين". والنقد غير موضوعي لأكثر من سبب: فلو كان في التراث الجامد ما يهدم الهوة بين الغالب والمغلوب لما قدّم التنويريون بديلاً فكرياً جديداً يحافظ على التراث ويفتح أفقاً اجتماعياً جديداً، وهو ما حاولت أن تقول به "إسلاميات" طه حسين وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل... وأكثر من ذلك إنّ هزيمة التنوير لم تسهم في إقالة الأمة من عثرتها، بل زادت تدهوراً. والواضح، الذي لا يمكن إنكاره، أن الإشكال لا يأتي من تفاعل "الوافد والموروث" بل من غياب سياسة عقلانية تحقق الجمع بينهما، وتعترف بالتحديث الاجتماعي، وتميّز بين الحداثة الاجتماعية واستيراد السلع والتقنيات الحديثة. فالقول بالتحديث يرى إلى البيئة العقلية الاجتماعية التي تنتج التقنية، قبل أن يساوي بين التجارة والانفتاح على العالم الحديث. ولهذا لا يستطيع "العقل الإيماني - الاستهلاكي" أن يدرك أنّ اندراج اليابان في الدول الأكثر حداثة في العالم، لم يجبرها على التخلي عن تراثها، علماً أنّ هذا التراث لا يفوق أبداً التراث العربي - الإسلامي عمقاً وتجذراً وعراقاً.

تطلّع ديكرات، رائد الفلسفة الحديثة الأوروبية، إلى مسيحية جديدة تلائم الأزمنة الحديثة، متخذاً من السببية الفيزيائية مبدأ يشرح به الظواهر الطبيعية والاجتماعية. كان في دعوته، التي رأت في الفيزياء علماً يفسّر العالم ويحوّله، يستند إلى منجزات علمية حاسمة سبقته، كتلك التي أنجزها غاليليو وكوبرنيكوس، رائيّاً، في النهاية، إلى هوية أوروبية حديثة، تجمع بين العلم الجديد والمسيحية. لم تفقد أوروبا هويتها وبقيت قارة مسيحية أخذت بأشكال مختلفة من الإصلاح الديني. وكما جمعت اليابان وأوروبا بين الحداثة والتحديث الاجتماعي الشامل، دون أن تفقدا هويتييهما التراثيتين، حافظت اليهودية على ما هو ثابت فيها، قبل استعمار فلسطين وبعده، وتعاملت مع معطيات الأزمنة الحديثة. والواضح في هذا أمران أكيدان: أنتجت أوروبا هويتها الجديدة اعتماداً على ثورات علمية متلاحقة، لا تختصر إلى الحفاظ على التعاليم الدينية أو التبرؤ منها. ويقول الأمر الثاني: لا تبرّر الهوية التراثية الساكنة بالحفاظ على "الأصول" والإخلاص لها،

إنّما تفسّر بإعاقّة تاريخيّة مستمرة، وضعت بين المجتمع العربي – الإسلامي والمجتمع الحديث مسافة شاسعة. أنتج الفرق بين المجتمعين مواقع المركز ومواقع الهامش، على المستوى العالمي، فارضاً النموذج الحضاري الأوروبي نموذجاً عالمياً، حقّقه البعض وقصّر عنه بعض آخر، دون أن يمس هذا كونيّته في شيء.

تمثّل الثورة المعلوماتيّة، التي تشتق منها ثقافة العولمة، استئنافاً منطقيّاً-تاريخيّاً لجملة من الثورات العلميّة – التقنيّة، التي سبقتها، دافعة بالعالم كلّهُ إلى الاتجاه الذي تريده. أعادت هذه الثورة تعريف المكان والسرعة والحدود وسيادة الدولة، بالمعنى الإعلاميّ والثقافي، وجعلت من ”الإنترنت“ مدخلاً لحقبة إنسانيّة جديدة. يقضي الحفاظ على الهويّة، بهذا المعنى، الدخول إلى عصر العولمة لا بالخروج منه، والخروج مستحيل على أيّة حال، أي التعرّف على الأسباب الماديّة والفكريّة التي أنتجتّه، بعيداً عن ثنائيات الأصيل والدخيل والموروث والوافد. وعلى الرغم من التنميط الثقافي الذي تنتجه العولمة، كما المطالبة باستبدال ثقافة العولمة بعولمة الثقافة، أي الاعتراف بالثقافات المتعددة، فإنّ الحفاظ على ”الهويّة التراثيّة“، بالمعنى الواقعي للكلمة، يتحقّق في الاندراج في ”الثقافة المتعولمة“ نقداً ومساهمة وحواراً. فمن العبث الأكيد أن يعيش الوعي العربي – الإسلامي ”صدمة الغرب“، مرّة تلو مرّة. فقد عاشها وهو يرى جنود نابليون يدوسون بسنابك خيلهم ساحة ”الأزهر“، في نهاية القرن الثامن عشر، وعادوته حين هزمت المدفعية الإنجليزيّة الثورة العربيّة في مصر عام 1882، واستيقظ عليها في وعد بلفور 1917 وفي قيام الكيان الصهيوني عام 1948، وشهدّها مذعوراً في هزيمة عام 1967.

لا توحى الملاحظات السابقة بالأخذ بالنموذج الحضاري الأوروبي وهو غير ممكن على أيّة حال، فما ترمي إليه هو أقل من ذلك بكثير: الحفاظ على الدين وعدم الغلوّ في تدين الدنيا، لأنّ الإنسان لا يختصر إلى حاجات دينيّة فقط، وتأمّل الفوات التاريخيّة، الذي جعل ”المجتمع العربي – الإسلامي“ يخطيء العلم الحديث في حقبة المتواليّة، ورواية الفرق بين الماضي والتاريخ... فلا معنى للهويّة التراثيّة، إن لم تراجع الأسباب التي حرمتها من فاعليّة الهويّات الثقافيّة المغايرة، وحوّلتها إلى هوية، تنبهر بالماضي وتهتمّش بقية الأزمنة. والسؤال الكبير المتجدّد: من أين يأتي الخطأ؟ وما هي الوسائل الناجعة لعلاجها؟ وسواء اعتقد البعض بجواب يقيني، وقال بعض آخر بجواب احتمالي، فإنّ المنظور التقليدي للتراث لم يؤسّس لقوّة مجتمعيّة تحمي ”التراث“. لا يعني هذا أنّ التراث ضعيف القيمة، فكلام كهذا متهاف مريض بالدلالة، بل المقصود هو التمييز بين الصوورة

الذهنية للتراث، التي تحرّره من الزمان والمكان والصورة المعيشة له، التي تتكشف في الحياة اليومية المحاصرة بكل أمراض "العالم الثالث"، المحتشدة بالأميّة ورخاوة القيم واضطهاد المرأة والعادات القبلية والاستهانة بمعنى الزمن... ثلاثة عناصر يمكن الوقوف عندها حال تأمل موضوع الهوية. يقول الأول منها: تتأتى قوّة الهوية من تعددية العناصر المندرجة فيها وتجددّها. فالهوية الأوروبية المعاصرة محصّلة للفلسفة اليونانية والتشريع الروماني وتعاليم المسيحية والثورات العلمية والفكرية والتقنية المتلاحقة. ولم تكن قوّة الهوية الإسلامية، في الزمنين الأموي والعباسي، إلّا أثراً لتفاعل ما هو عربي وإسلامي وآسيوي (ما يتعلّق بترتيب الدولة)، إضافة إلى الانفتاح على الثقافات الهندية والفارسية واليونانية... ويقول العنصر الثاني: تبرهن الهوية عن وجودها من خلال آثارها الفاعلة في هويات ثقافية مغايرة، برهاناً عن القوّة والانفتاح، لا عن الضعف والتبعية. أما النتيجة الأخيرة فهي القائلة: لا يسمح التاريخ للهوية أن تظل ثابتة، حتّى لو اعتقد المنتمون إليها بغير ذلك، وهو ما يأمر السؤال النظري بأن يدور حول "الوعي الهوياتي"، لا حول الهوية المفترضة. فوعي الهوية لدى عربي مسلم عاش في القرن الهجري الأول يختلف عن وعي العربي المسلم اليوم لها، حتّى لو اعتقد الثاني بأنّه يقاسم الأول كل ما يؤمن به. فلم يكن للعروبة، في فجر الإسلام، معنى "القومية العربية" في القرن العشرين، ولم يبق لـ "الجاهلية" من الحضور ما كان لها في زمن الدعوة النبوية، ولم يكن في ذهن المسلم الأول الأطياف والصور والخيالات التي عمّرت ذاكرة المسلم من زمن لاحق.

فرق كبير قائم بالتأكيد بين الهوية، أو الهوية التراثية، على مستوى الخطاب والتصوّرات الذهنية، وبينها على مستوى المعيش اليومي. وما الحفاظ على الهوية إلّا الخروج من "الأيدولوجيا التراثية" إلى الملموس المعيش والانتقال لزوماً من وهَم المأثور المكتفي بذاته إلى ثقافة متعددة العناصر، أي الحوار مع الثقافات المعاصرة اتكاء على مبدأ: الاعتراف المتبادل إن كان ممكناً.

#### 4 . الثقافة وحرية الرأي

يساوي الوعي التراثي المغلق بين الحاضر والماضي، وبين الثبات والمقدّس، مانعاً الاجتهاد الفكري ومنمّداً به، كما لو كان الاجتهاد ضلالاً وخروجاً عن الإسلام. والتهمة الجاهزة في هذا المجال هي التكفير الذي يروّع المجتهد ويستثير "العامة" في ترويعه التي يقنعها المكفّرون أنّ المجتهد يسفّه تراثها ويسيء إلى مقدّساتها. وتمثّل العروة

الوثقى بين الاجتهاد وتهمة التكفير الشكل النموذجي لاستئصال حرية التعبير، فهي تواجه الاجتهاد بالمقدس والمجتهد بشعار الخروج عن الإجماع الذي هو من دعائم العقيدة وديمومتها. وبداهة، فإنّ المقدّس في أيديولوجيا التكفير هم القائمون على شؤون المسموح والممنوع الذين يقدّسون أنفسهم وهم يدافعون عن مقدّس مفترض. فلا حوار، ولا ما يشبه الحوار، لأنّ التكفير يقمع الفكر المجتهد بعمومية إيمانية غير قابلة للتعين في معظم الأحيان.

أخذ عبد الرحمن الكواكبي، في كتابه طبائع الاستبداد بتعبير "الاستبداد الديني"، الذي يميّز به رجال دين يدعون احتكار الحق والحقيقة. وربط الكواكبي في ملاحظاته الثابتة بين الاستبداد الديني واستبداد آخر هو أصل للأول ومهد له، هو "الاستبداد السياسي". ذلك أنّ الاستبداد الأخير، الذي يستبد بالمحكومين والعقول والموروث، هو الذي يهيئ الشروط الاجتماعية، للإرتاج على العقول وتوطيد مواقع التكفير والمكفرين. فهو يختار رجال الدين الذين يسوّغون حكمه وبياركونه، وهم يختارون من التراث ما يلبي حاجاتهم وحاجاته منتهين، في الحالات جميعاً، إلى أمرين: الدفاع عن تراث واحد ووحيد وأحادي المعنى، بما يمنع الاجتهاد وتعددية التأويل، والدفاع عن حاكم واحد ووحيد، بما يبارك ديمومته ويؤثّم التغيير. ولا غرابة، كما أشار الكواكبي، أن يحتفي الحاكم المستبد بـ "علوم" معيّنة وأن يُعرض عن علوم أخرى، كأن يبارك "علوم الدين واللغة وعلوم الآخرة"، وأن يكره علوم الحياة والعلوم الدنيوية، فلأخيرة توقظ العقول وتشير إلى التغيّر والحركة. ولعلّ هذه الأسباب هي التي أملت على الوعي الديني التكفيري التشهير بظه حسين حين جاء بكتابه في الشعر الجاهلي، عام 1925، علماً أنّ الكتاب لم يقصد الإساءة إلى الإسلام، بل دافع عن حرية التفكير وعلم التاريخ، أي عمّا ينقل الأمة من وضع الركود والمراوحة إلى وضع التقدّم والارتقاء. وكذلك كان حال علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، الذي لاذ بالصمت بعد أن أطلق عليه الراغبون بالخلافة جحافل المكفرين. لم يكن في كتاب عبد الرزاق ما يشكك قليلاً أو كثيراً في مبادئ الإسلام، إنّما كان فيه ما يلحق الضرر بهؤلاء الحكام الذين يوظفون الدين لمصلحتهم السلطوية. وتكرّر الحال في العقدين الأخيزين مع نصر حامد أبي زيد وغيره حيث تكفيره منقطع عن شؤون الدين ووثيق الصلة بالمصالح السياسية.

أنّج تحالف الاستبدادين السياسي والديني في الحالات الثلاث السابقة، أمراً محدداً هو مصادرة حرية التعبير، باسم المقدّس الديني وباسم المصلحة السلطوية، التي التبست

بالمقدس. وواقع الأمر أن السلطة، التي تحلم بالديمومة والاستمرار، تبارك إلغاء الاجتهاد من حيث هو، لأنها تنطير من العقل الفاعل في الحقل الديني وفي حقول الحياة جميعاً. ينطوي هذا الشكل من القمع في إحالاته الدينية والسلطوية على أبعاد ثلاثة أولاً: التوظيف السياسي للدين، بما يجعل من نقد السلطة تطاولاً على الدين، وثانيها: الاستثمار الديني للهيبة السلطوية بما يجعل من نقد رجال الدين المتسلط نقداً للسلطة. والتشابه بين الطرفين واضح لا لبس فيه، فكلاهما يقول بالثبات وأحادية المرجع، وكلاهما يرى في ما خارجه نافلاً، وظيفته الإذعان والانصياع. أما البعد الثالث فيشير إلى: الانتفاع من جهل العامة، التي عليها إطاعة النخبتين السياسية والدينية، وهو ما يقضي منطقياً بتوطيد الجهل بوسائل متعددة: تحويل التعليم إلى محو للأمية لا أكثر، وإلغاء السياسة، وتعزيز ثقافة الصمت والنزوعات القطيعية...

لن يكون التكفير، باللغة الدينية، أو التخوين وتهديد المصلحة الوطنية، باللغة السلطوية، إلا أقنعة متجانسة رغم اختلاف المراجع، غايتها اجتثاث حرية التعبير التي تشكل، منطقياً، وجهاً من وجوه حرية اجتماعية أكثر اتساعاً. فلا إمكانية لتعبير حر إلا في فضاء اجتماعي يعترف بإمكانيات التعبير الحر في مرافق أخرى. والواضح في الأمر هو النخبة المتعالية، حيث السلطة مستوى مكثف بذاته، يحتاجه ما خارجه ولا يحتاج إلى أحد، كما لو كان المجتمع قد خلق من أجل السلطة، لا العكس، بلغة الاغتراب السياسي. ولهذا لا تكتفي السلطة بمصادرة حرية التعبير، بل تقوم، إن أرادت، بمصادرة البشر الذين لا يأثفون مع العبودية. أما النخبة الدينية أو النخبة الأيديولوجية بشكل عام، فتخترع المحلل والمحرم وتلتبس به، معينة السلطة مرتبة معرفية مطلقة، أو معينة الدين علماً للعلوم له اختصاصه، وله حق السيطرة على الاختصاصات الأخرى. وعن هذا التصور، المنقطع عن الأزمنة الحديثة، وقد ولدت قبل خمسة قرون، ولد مفهوم الفتوى المتكاثر في الفترة الأخيرة التي تراقب الفن، فتكفر مارسيل خليفة وهو يغني قصيدة لمحمود درويش، وتشرف على الرواية، إذ في أولاد حارتنا لنجيب محفوظ ما يبرر إتلافها، وتعد بوضع نهاية للسينما، وصولاً إلى التشهير بأدونيس ومحمد الماغوط وخليل حاوي وإدوار الخراط...، أي بكل ما له علاقة بالحدثاثة الكتابية... وما يصدم ضمير المسلم الحقيقي، في هذا المجال، هو الوعيد المنصب على الأدب والفن، والذي بلغ ذروته عند الشيخ السعودي الراحل ابن باز، وإغضاء البصر عن أمور أخرى: كمدينة القدس التي هوّد الصهاينة تسعين بالمائة منها، أو مواد بعض القنوات الفضائية، التي هي خليط من

الابتدال والعهر وإفساد الذوق، على سبيل المثال. ربما كان الغلو في الاستثمار السلطوي للدين، أو الاستثمار الديني للسلطة، هو ما دفع، قبل أربعة قرون تقريباً، الفيلسوف الهولندي اسبينوزا إلى المطالبة بـ "حق الإنسان في التفلسف"، أي حقّه في تأمل الوجود بلا وصاية، كي يصل وحيداً إلى فكرة الدين الحقيقي، القائم على التضامن والتسامح. والإله الحقيقي الذي يتكشف في الخير والحقيقة والجمال. أسس اسبينوزا في فلسفته لما استدعوه الثورة الفرنسية عام 1789 بـ "شرعة حقوق الإنسان" التي تعترف بحقوق للإنسان متعددة، منها حرية التعبير.

تبدو حرية التعبير، ظاهرياً، حقاً أخلاقياً من حقوق الإنسان، يجد مرجعاً له في قول عمر بن الخطاب الشهير: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". لكن الأمر ليس كما يبدو عليه، فقد قصد ابن الخطاب إلى حرية العربي العفوية التي تردّ إلى صحراء لا جدران لها، أو إلى ولادة بيولوجية تساوي بين جميع الناس. وعلى خلاف ذلك، فإنّ مفهوم "حرية التعبير" اليوم لا ينفصل عن مفهوم حديث هو المواطنة الذي يعترف للإنسان بحقوق كثيرة: حقوق المواطنة الاقتصادية، وحقوق المواطنة السياسية، وحقوق المواطنة الثقافية، التي تشتق منها حرية التعبير. والأكيد في المفهوم الأخير هو التفريق بين "الإنسان" من حيث هو مقولة عامة موضوعها كائن قادر على التفكير والمحكمة، و"المواطن"، الذي يحيل على كيان سياسي حديث، هو الدولة، التي تتعامل مع "مواطنين"، لا مع "رعية"، بالمعنى القديم. فإذا كانت الرعية تعني البشر الخاضعين إلى حاكم، طاعته من طاعة الله، فإنّ المواطن هو الإنسان الذي اختار، حراً، دولة تعبّر عن مصالحه وإرادته وفقاً لمرجع حديث هو العقد الاجتماعي. يتأسس هذا العقد على طرفين متجانسين، إذ على الإنسان أن يطيع قوانين الدولة التي تلبّي مصالحه، وإذ على الدولة أن تحترم حقوق الإنسان الذي اختارها. فلا موقع لحاكم متعال فوق الأفراد، ولا ما يميّز حقوق الفرد الحاكم عن حقوق المواطنين، فما يربط بينهما هي علاقات غير فردية، قوامها القوانين والمؤسسات والحقوق والواجبات، التي لا تصوغها إرادات فردية مستبدة، ولا تتغيّر، تالياً، بتغيّر الأفراد الحاكمين.

يتحدّد مفهوم حرية التعبير، إذن، في مجال حدثي قائم على جملة من العلاقات الحداثيّة مثل الإرادة الجماعية، والمجتمع المدني، ودولة القانون، والمواطنة التي تعني أنّ مرجع المواطن هو وطنه لا الحاكم أو الدين أو الطائفة. وعلى هذا فإنّ القول بحرية التعبير لا معنى له إلا إن كان وجهاً من وجوه حرية أوسع تقول بحرية العمل، وحرية التعليم،

وحرية العمل السياسي، وحرية العقيدة. يصل هذا كله بين حق التعبير والديمقراطية، وهي مقولة سياسية، أي بين هذا الحق والحدثة الاجتماعية، على اعتبار أن السياسة، بالمعنى المجتمعي، هي مقدمة الحدثة الاجتماعية. ولعل علاقة حرية التعبير بالحدثة الاجتماعية هو ما يعينها علاقة سياسية وغير سياسية في آن. فهي سياسية لأنها تتحقق في مجتمع لا قهر فيه ولا حاكم إرادته فوق الإرادات الأخرى، وهي غير سياسية، لأنها تستبطن معرفة نقدية جديدة تتطلع إلى الارتقاء بالحاكمين والمحكومين.

تحيل حرية التعبير، في مستوى منها، إلى المجتمع الديمقراطي، وتحيل، في حيز أكثر تحديداً، إلى الفردية المبدعة، التي لها الحق في الرفض والقبول والمبادرة. فلا معنى لحرية التعبير إلا إن كان من حقها الإعلان عن رأي جديد ونقد رأي قديم، والتصريح بأن الحرية انتقال من معلوم تقادم إلى مجهول في طور التكوين. ولذلك فإن في حرية التعبير ما يتمرد على المحاكاة، التي تعيد إنتاج القائم، وما ينقض التجانس، الذي هو ركود وتوطيد للقديم، وما يرفض الإجماع، الذي يختصر التعبيرات كلها - إلى تعبير واحد. ومع أن تعابير التمرد والنقض والخروج على المألوف والمتوارث تبدو، ظاهرياً، "شغفاً فنياً" يرضي أرواحاً معينة، فإنه فيها، على المستوى العميق، ما هو أرحب من ذلك بكثير. فهي دعوة إلى الحوار الاجتماعي وإلى عقل حوار لا يؤمن باحتكار حقيقة أخيرة، واحتفال بتعددية العقول، أو بالعقول المتعددة، التي تصل إلى جديد كيفي، لا تصل إليه العقول فرادى، والإقرار بالاختلاف القائم على الاعتراف المتبادل، الذي يعترف بحق كل مواطن في أن يقول ما يريد، بعيداً عن استبداد المراجع الوحيدة... ليست حرية التعبير، في هذه الحدود، إلا حرية النقد، وليست الأخيرة إلا الإعلان عن مجتمع حوار حي، تصوغه عقول مستقلة متكاملة توحد بين الديمقراطية وتفتح الشخصية الإنسانية، وازدهار المعارف والعلوم.

على الرغم من التهم المتوالة التي تسفّه "عصر النهضة" العربي، فقد كان فيه ما يضيء فضائل الفرديات المبدعة والاختلاف. أنتج هذا العصر الرواية، التي تقول بالاختلاف والتنوع ونسبية المعرفة، وتقول أولاً بمساواة البشر، في لغاتهم المتعددة وأوساطهم الاجتماعية المتنوعة. وأعطى المسرح، الذي استبدل بالنخبة العارفة المتعالية جمهوراً دنيوياً، له الحق في الثقافة لأنه قادر على التعلم والتعليم... وأسس للقصة القصيرة التي تبدأ بإنسان واضح المعالم والصفات، بعيداً عن "إنسان الجماعة" أو الإنسان الغفل الذي لا ملامح له ولا صوت. وانفتح على النقد الأدبي بصيغة الجمع، إذ المنهج التاريخي



يختلف عن المنهج النفسي، وإذ المنهجان يعارضان المنهج الاجتماعي أو اللغوي أو يتحاوران معهما. وعن هذا العصر صدرت مقولة المثقف الذي يستعمل معرفته في إصلاح الشأن العام، وصولاً إلى ميلاد الأحزاب السياسية التي تقدّم اقتراحات اجتماعية متعددة. لم تكن هذه المعارف والوقائع، التي سبقت "دولة الاستقلال"، ممكنة من دون حرية التعبير، ولو بالمعنى النسبي، ومن دون اختلافها وتصارعها، لأنّ الاختلاف صورة عن جوهر الحياة، بقدر ما أنّ التماثل والتجانس والتطابق وجوه للموت، أو لاستقرار زائف يخالطه الموت.

تنتج الحداثة الاجتماعية، القائلة بمساواة المواطنين في الحقوق والواجبات، مجتمعية الكتابة، مطلقة ظواهر إبداعية متنوعة، ومجتمعية القراءة، التي تدلّل على رقي المجتمع وارتقائه. تصير حرية التعبير في هذا المجتمع علاقة اجتماعية، لا ينفصل فيها الإنتاج الإبداعي عن استهلاكه، بلغة معينة، أو لا ينفصل فيها إرسال العمل الإبداعي عن استقباله، بلغة أخرى. وبسبب ذلك يكون القارئ أو الجمهور، علاقة داخلية في حرية التعبير، حيث يزيد تحقق حرية التعبير من المبدعين، ويوسع مساحة الجمهور المثقف الذي يُقبل على الإبداع ويتفاعل معه. بكلام آخر أكثر وضوحاً: إنّ تضيق حرية التعبير والتضييق عليها يقمعان الإبداع والمبدعين، ويقمعان معهما الجمهور المتطلع إلى ثقافة جديدة، أي أنّ إلغاء حرية التعبير مدخل لإفقار ثقافي شامل.

يدمر القمع الطاقات الفكرية الخصبية، ويدمر معها الأسس اللازمة لمجتمع الثقافة والتفتح، منجزاً، بشكل مأساوي، مجتمعية الفقر الثقافي، كتابةً وقراءة، ذلك أنّ ديمومة القمع واستمراريته ينتهيان إلى مجتمع قامع، يرى في أي جديد ثقافي هرطقة وخروجاً على التقاليد. يبدأ الأمر بالرقابة السلطوية، التي تصير رجل الأمن مسؤولاً ثقافياً، وينتج، لاحقاً، في الرقابة الذاتية، إلى أن ينتهي إلى إبطال الرقابة، بعد تحويل الذهنية الاجتماعية إلى شكل من أشكال الذهنية السلطوية القامعة. وما ظاهرة "الفتاوى الدينية" المستقلة عن الدولة إلّا صورة أخرى عن الرقابة السلطوية، التي عرفت ديمومة مستمرة وطويلة العهد. فكما أنّ الاستبداد لا يعرف إلّا بنقيضه، أي الحرية، فإنّ الغياب الطويل للحرية يجعل من نقائضها هرطقة بالمعنى الاجتماعي، كما أشار عبد الرحمن الكواكبي.

يفضي التجانس بين وعي المستبدين ووعي المستبد بهم إلى إفقار أشكال التعبير وتحويله إلى ظاهرة غريبة ومعتربة في علاقتها بالمجتمع والسلطة في آن. فالإنسان لا يحتفي بظاهرة فنية إلّا إذا تلقى تربية فنية، وتعلّم أن الإبداع الفني حاجة إنسانية لها معايير خاصة بها،

ولها نقاد ينطلقون من تاريخ الفن لا من ديار الحلال والحرام. وأمر كهذا محصلة لتربية مدرسية وإعداد عائلي واجتماعي يلعب فيه "الفنانون" دوراً محدوداً. يأمر هذا السؤال بالتمييز بين المجتمع الثقافي، بالمعنى النسبي للكلمة، الذي عاش طويلاً وحدة الثقافة والسياسة، والمجتمع غير الأمي، بالمعنى النسبي أيضاً، الذي يختلف إلى مدرسة رسمية، تحرم السياسة وتفقر الثقافة معاً. شيء قريب تماماً من الفرق بين المجتمع الديمقراطي الذي تقوده دولة القانون منذ عهد طويل، والمجتمع المقموع الذي لا يفقد الديمقراطية لأنه نسي معناها أو لم يلتق به. وعلى هذا، فإن الحديث عن حرية التعبير، في دلالة الحقيقية، حديث عن وحدة الثقافة والديمقراطية اللتين تحايلان الحداثة الاجتماعية.

يقال في الأدب الروائي: لم يظهر الأدب الذي يرى الإنسان في ملامحه الواضحة المشخصة، إلا مع ظهور أنظمة ديمقراطية نقلت المحكوم من وضع الإنسان المجرد إلى وضع المواطن المشخص، ونقلت الحاكم من موقع "العالي المحتجب" إلى موقع المواطن. لا غرابة أن تصعد الرواية العربية، كما فنون أخرى، مع رحيل السلطة العثمانية، وأن تنتقل من عالم الوجوه الصريحة إلى عالم المجاز والرموز مع صعود الأنظمة العربية اللاديمقراطية. ولهذا لجأ نجيب محفوظ، في نهاية خمسينيات القرن الماضي، إلى الأمثولة في روايته أولاد حارتنا، وقصد الملاحم الشعبية بعد أقل من عشرين عاماً بقليل في عمله الكبير الحرافيش. وجاء الرمز واسعاً في عمل صنع الله إبراهيم نجمة أغسطس، وفي رواية جمال الغيطاني الزيني بركات التي رحلت التاريخ من الحاضر إلى الماضي، وهو ما فعله روائيون عرب كثيرون. وإذا كان مكر الرواية، كما يقول نجيب محفوظ، أمّن لها شكلاً من الاستمرارية في بعض النظم السياسية، فإن نظاماً أخرى أجهزت على الرواية بأشكال متفاوتة.

تصادر أنظمة كثيرة حرية التعبير لأسباب ثلاثة أساسية هي: المتخيل، والمتعدد، والمحتمل. فالقول بالمتخيل قول بزمّن مرن، يجمع بين الأزمنة المختلفة، معارضاً الزمن السلطوي الذي هو الحاضر الثابت، أو الحاضر الذي يلغي مستقبله قبل أن يصل. والمتعدد، لغة ورموزاً وشخصيات وألواناً، نفي للأحادي، الذي تمثله السلطة السياسية، وللأحادي الفكري، الذي تروج له هذه السلطة ويروج لها. أما المحتمل فهو البعد عن اليقين، الذي يعتنق نسبية المعرفة ولا يعد بشيء نهائي أخير، معطياً مكاناً واسعاً للمتوقع والمفاجأة وغير المنتظر، قائلاً، في النهاية، إن في سلطة الحياة ما يقلق حياة السلطة. ومن المحقق أن الرأي الحر لا يسوغ ولا يبرّر ولا يضاعف العقائد الثابتة، متطعاً إلى قول جديد يساق جديد الحياة، وعاملاً على قراءة ثقافة متفوّقة عليه واللاحق بها. ولهذا يهتم

العقل المستقل بالأشكال والألوان والتجريب والمشخص والتغيير، بينما يحتفل "العقل المعتقل" بالمضامين المجردة واللعب البلاغية.

إنّ ما تصادره الأنظمة التي تصادر حرية التعبير هو ما أعطى الإنسانية الحديثة قواعد صلبة تستند إليها: فالمتخيّل العلمي سبق الكشوفات العلمية، ومتخيّل "المدينة الفاضلة" سبق الأنظمة الديمقراطية، مثلما سبق أيضاً "تخيّل حرب العوالم"، الحروب العالمية بأقسط مختلفة. أما المتعدّد فقائم في المدارس الفلسفية والاقتراحات السياسية والنقابات المهنية والأشكال الفنيّة والنظريات الجمالية... والمحتمل، وهو نقيض اليقين الإطلاقي، فقوامه تراكم المعرفة والرحيل المستمر من المعلوم إلى المجهول، ومن كشف جزئي إلى اكتشاف أكثر وضوحاً، وهو ما برهنت عنه، بشكل مدهش، علوم الفيزياء والبيولوجيا والطب، إنّ كل العالم الجديد، الذي عرف النهب والقمع والاستعمار والصهيونية وإبادة الهنود الحمر، تأسّس على حرية التعبير، التي تشتق منها حرية المبادرة وحرية النقد. وتلك "الحرية الظالمّة"، التي تجعل طرفاً متفوقاً يدمّر طرفاً ضعيفاً أخطأ التفوق. أما أحادية القرار وأحادية التأويل وأحادية الكتابة وأحادية العقول الأحادية، فتعبّر، كما يدلّل التاريخ، عن ممارسات غادرتها البشرية الحديثة منذ خمسة قرون على الأقل.

تعيّن حرية التعبير، في أشكالها المختلفة، ضامناً للتراث الحي واستمراريته، لأنّ تراثاً يعتقل الحرية، ويجهاد في سبيل ذلك، يقف خارج الزمن العالمي.

## مراجع البحث

1. محمود تيمور: فن القصص، دار الهلال، القاهرة، 1948، ص: 11 - 13.
2. طه حسين: على هامش السيرة، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الواحدة والثلاثون، المقدمة، ص: د - ز.
3. محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثالثة 2006، ص: 126 - 123.
4. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص: 199 - 206.
5. P. Hodbhoy, **Islam and Science**, Zed books, London 1999.
- (ملاحظات جورج سارتون ص: 58).
6. محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى، دمشق، 2002، ص: 14.

7. عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد، مونم للنشر، الجزائر، 1988.
  8. د. شكري محمد عياد : نحن والغرب، كتاب الهلال، 1990، ص: 34.
  9. تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقى، 2003، ص: 87 – 107.
- H.Blumenberg: **La Légitimité des Temps Modernes**, Gallimard, Paris, 1999, p.p: 46-72